

Hans Jürgen Heringer

Die Parzival-Maxime: Ein Baustein der kommunikativen Ethik

Zwei Grundfragen stellt sich das moralisch handelnde Individuum:

Was soll ich tun?
Was soll ich lassen?

In seiner überlegten Antwort bezieht es sich vielleicht auf die Verallgemeinerungen:

Was soll man tun?
Was soll man lassen?

Die Rechtfertigung des handelnden Individuums sollte sich nämlich auf ein verallgemeinertes Prinzip stützen. So wird es wenigstens gemeinhin gesehen, obwohl das Verhältnis der *ich*-Form und der *man*-Form durchaus problematisch ist.

Wahrscheinlich sind die Paarlinge unserer Fragenpaare letztlich sogar eins. Wer fragt, was er tun soll, der fragt auch, was er lassen soll. Denn jedes Unterlassen ist auch ein Tun, und nicht tun, was man tun soll, ist nichts anderes als eine Unterlassung.

In einer kommunikativen Ethik werden sich die Grundfragen beziehen auf kommunikative Handlungen. Sie lauten dann etwa:

Was soll man sagen?
Was soll man nicht sagen?

Vielleicht wird sie mancher noch verschärfen wollen:

Was muß man sagen?
Was darf man nicht sagen?

Ob dieser modale Unterschied zwischen Sollen und Müssen gewichtig ist, soll uns nicht weiter beschäftigen. Unsere Überlegungen sollen sich beziehen auf die Begründungen dafür, daß man etwas sagen soll.

Kommunikative Prinzipien

H. P. Grice hat mit der Entdeckung seiner kommunikativen Prinzipien Epoche gemacht. Er hat insbesondere gezeigt, daß die Kommunikation überhaupt nur funktionieren kann, wenn bestimmte Prinzipien eingehalten werden. Ja, diese Prinzipien sind so grundlegend, daß man gegen einige gar nicht verstoßen kann. Jeder Versuch eines Verstoßes wird vom Kommunikationspartner ignoriert, das heißt: er deutet den Akt einfach so, daß er den Prinzipien genügt. Und damit mißlingt der versuchte Verstoß, er hat nur zur Folge, daß der Abweichler nicht oder falsch verstanden wird. Deutet man diese Prinzipien als die Grundlage einer kommunikativen Ethik, so hat man den einzigartigen Fall, daß eine Ethik sich direkt aus der Idee einer sozialen Institution (der Sprache) ergibt.

Ein wesentliches Prinzip dieser kommunikativen Ethik ist das Prinzip der Relevanz, nach dem wir nur Relevantes sagen (sollen). Dieses Relevanz-Prinzip hat allerdings zwei Aspekte:

1. Die Grice-Maxime:
Sag nur Relevantes!
2. Die Parzival-Maxime:
Sag das Relevante!

Die Grice-Maxime beschränkt sozusagen das Sagenswerte, während die Parzival-Maxime der ethischen Grundfrage näher zu stehen scheint, die uns auch zu bestimmtem Handeln anstößt.

Die Grice-Maxime gehört im dargestellten Sinn zu den kommunikativen Selbstverständlichkeiten, da wir uns ständig und ohne Überlegung an sie halten. Wir unterstellen sie wechselseitig: Ich gehe davon aus, daß, was du sagst, relevant ist. Und du gehst davon aus, daß ich davon ausgehe, daß, was du sagst, relevant ist.

Demgegenüber scheint die Parzival-Maxime die überlegte Befolgung zu fordern. Schon für den mittelalterlichen Parzival, nach dem ich sie benannt habe, wurde sie zum inneren Konflikt, als er es unterließ, die Mitleidsfrage zu stellen, die er nach der Maxime hätte

stellen müssen, die er aber nach der konfligierenden Höflichkeitsnorm (*ir ensult niht vil gefrâgen*) nicht glauben sollte stellen zu dürfen. Geläufiger ist uns dieser Konflikt vielleicht dann, wenn es nicht um Fragen, sondern um das Sagen im Sinne der Mitteilung geht. Hier kann die Parzival-Maxime so stark wirken, daß sogar der Akt umschlägt: Schweigen als Unterlassung wird zur Lüge.

Maximenkonflikte: Ein Beispiel

Mit einem solchen Fall will ich mich hier ansatzweise befassen. Es handelt sich um eine Episode in der Barschel-Affäre, den Fall Nilius: In der heißen Zeit der Entzifferung der Barschel-Affäre erscheint (Spiegel 1987; Nr. 42, S. 22) die Meldung, daß der SPD-Sprecher Klaus Nilius sich schon im Januar 1987 mit Rainer Pfeiffer getroffen und von ihm Informationen über die Affäre bekommen hat. Genauer findet sich im Spiegel 1987 (Nr. 43, S. 24): Eine Notiz in Pfeiffers Terminkalender führte die Lübecker Staatsanwaltschaft auf den SPD-Sprecher Klaus Nilius. Nach seiner Vorladung sagte Nilius aus (Spiegel: *Nilius offenbarte*), er habe sich viermal mit Pfeiffer getroffen (am 16.7., 21.7., 27.7. und 3.8.). Außerdem habe am 7.9. ein Treffen Pfeiffer, Nilius, SPD-Landesvorsitzender Jansen und Rechtsanwalt Schulz stattgefunden. Pfeiffer habe dabei informiert über die Machenschaften der Kieler Staatskanzlei gegen den SPD-Spitzenkandidaten Engholm. *Die Herren vereinbarten »absolute Vertraulichkeit«* (Spiegel 1987; Nr. 43, S. 24).

Die Aussage Nilius' erregte in der Presse erhebliches Aufsehen. Alle mir bekannten Pressestimmen gingen davon aus, daß Nilius dies hätte sagen müssen. Sein Schweigen wird öfter gar als Verfall politischer Sitten gebrandmarkt. Erstaunlich ist, daß ich kein Argument dafür gefunden habe, warum Nilius dies hätte sagen müssen. Ist das so selbstverständlich, daß es keines Arguments bedarf? Davon gehen wir in moralischen Fragen oft aus, und so scheint es öfter geradezu als Indiz der moralischen Sichtweise, daß keine Begründungen gegeben werden, weil wir hier auf das harte Felsgestein unserer Kultur stoßen. Nilius allerdings hat vier Argumente dafür vorgebracht, warum er es nicht gesagt hat:

- (1) Es sei mit Pfeiffer Vertraulichkeit vereinbart worden (Spiegel 1987; Nr. 43, S. 24).
- (2) Die Eröffnungen seien so ungeheuerlich, ja unglaublich gewesen, daß man ohne Evidenz, ohne Beweis nicht habe in die Öffentlichkeit gehen können (Spiegel 1987; Nr. 43, S. 24).
- (3) Er habe den Verdacht eines »Doppelspiels« gehabt, in dem er mit einer erfundenen Geschichte gelinkt werden sollte (Zeit 1987; Nr. 50, S. 3; Spiegel 1987; Nr. 43, S. 24).
- (4) Eine Veröffentlichung hätte den geplanten Sachaussagen-Wahlkampf zu einem Affären-Wahlkampf gemacht. Der Wahlgegner hätte damit sein Ziel erreicht (Zeit 1987; Nr. 50, S. 3).

Auf diese Argumente von Nilius wird nicht eingegangen. Lediglich Dieter Buhl (Deutsche Zeitung, 30. 10. 1987; Zeit, 16. 10. 1987) äußert Verständnis dafür, daß Nilius vor der Wahl schwieg: *Wer in der heißen Wahlkampfphase über seine Aktivitäten berichtet hätte, wäre nicht nur einer Schmutzkampagne bezichtigt, er wäre für verrückt erklärt worden.* Er verlangt aber, daß direkt nach der Wahl die Sache hätte offengelegt werden müssen. Buhl scheint davon auszugehen, daß Nilius' Argumente ziehen, daß aber nach der Wahl die Situation anders gewesen sei.

Die Auseinandersetzung mit diesem Fall scheint mir wichtig, weil hier nicht eine glattgestrichelte Moral genügt, die konstruiert ist aus einem Satz von Maximen, die man alle und immer einhalten muß. Vielmehr offenbart sich hier der moralische Konflikt konfligierender Maximen, wie er schon Parzival – wenn auch in vorentschiedener Form – befiel und wie wir ihn täglich erleben. In solchen Auseinandersetzungen geht es immer um Argumente und Rechtfertigungen. Wir fragen also: Wie gut sind die Argumente von Nilius? Leider sind solche Antworten und Überlegungen langwierig und verschlungen, und ich muß mich aus Platzgründen auf eine Argumentationsskizze zu den Argumenten (1) und (2) beschränken.

Zum ersten: Wenn N und P sich auf Vertraulichkeit geeinigt hatten, hat N insbesondere P versprochen, es nicht zu sagen. Also durfte N

es nicht sagen. Wer (aus andern Gründen) fordert, N hätte es sagen müssen, müßte wenigstens sehen, daß N in einem moralischen Konflikt war: Er mußte es sagen, und er durfte es nicht sagen.

Wie verhält man sich in einem solchen Konflikt? Könnte man etwa für sich rasonnieren, man habe das Versprechen ja nur gegeben, weil man sonst nicht an die Information gekommen wäre, weil P natürlich alles nur offenbart hat unter der Bedingung der Vertraulichkeit? Könnte man vielleicht sogar die Last umladen und für sich sagen, man habe das Versprechen nur unter Nötigung abgegeben, und darum sei es nichtig von Anfang an. Das erscheint mir absurd, weil dieses Abbluesen der Information offenkundig auf einer Lüge von N basieren würde oder – wenn N dieser Sachverhalt erst später aufgeht – weil ihn seine eigene Dummheit kaum von seinem Versprechen entbinden kann.

In der Behandlung des Falls scheint mir öfter anzuklingen, gegenüber Individuen wie P, der selbst kein anständiger Mensch sei, der selbst lüge und betrüge, brauche man sich an seine Versprechen nicht zu halten. Wer das glaubt, sollte überlegen, wo er hinkäme, wenn die Verwerflichkeiten anderer eigene Verwerflichkeiten rechtfertigen könnten. Eine Moralauffassung, die mir eine unmoralische Handlung gestattet, weil andere unmoralisch handeln, ist keine Moral, sondern das Ende der Moral.

Ns Konflikt resultiert ja letztlich aus der Konkurrenz zweier Maximen. Vielleicht löst er sich durch eine Hierarchie dieser Maximen oder Begründungen. Ist die Maxime, daß N es sagen muß, vielleicht bindender als die Verpflichtung, die sich aus dem Versprechen ergab? Wann muß man Versprechen nicht halten? Es scheint so, daß man ein Versprechen brechen kann, wenn der Bruch einen höheren moralischen Wert hat als das Halten des Versprechens, wenn etwa der Schaden, den das Brechen bewirkt, den Nutzen überwiegt, den das Halten bringt. Aber wer weiß schon, welchen Nutzen und Schaden er durch sein Handeln letztlich bewirkt. Wer jemandem etwas versprochen hat, kann eigentlich davon nur entbunden werden von dem Nutznießer des Versprechens. Wenn er selbst durch spätere Erkenntnisse in eine Situation gekommen ist, in der der moralische Wert des Brechens den des Haltens überwiegt, so mag er aus moralischer Verantwortung das Versprechen brechen. Dies erscheint mir als moralische Entscheidung verständlich und wäre unter Umständen zu rechtfertigen. Aber niemand hat das Recht, diese Entscheidung einem andern abzunehmen oder gar von ihm zu verlangen, daß er sein Versprechen bricht.

Zum zweiten: Mußte N es sagen, auch wenn er glaubte, nicht genügend Evidenz zu haben? Mußte er es gar sagen, wenn er es selbst nicht geglaubt hat? Mir scheint es durchaus ein ethisches Prinzip zu sein, nur zu sagen, wofür man einige Evidenz hat. Hier also würde unsere Maxime kollidieren mit einer anderen Maxime, die auch schon Grice formuliert hat: *Do not say that for which you lack adequate evidence*. Vielleicht könnte man sogar zeigen, daß diese Maxime dominant gegenüber der Parzival-Maxime ist.

Die Idee hinter der Forderung, es auch ohne genügende Evidenz zu sagen, ist wohl, daß im Rechtsstaat einem begründeten Verdacht nachgegangen wird und sich so herausstellt, ob der Verdacht berechtigt war; der Betroffene erleide hierdurch keinen Schaden, weil ja vorher nichts bewiesen sei. Insofern hätte N mit seinem Schweigen gezeigt, daß er kein Vertrauen in den Rechtsstaat hat. Nun zeigt sich so tatsächlich, daß Ns Vertrauen in den Rechtsstaat nicht grenzenlos war, und ich denke, daß dies auch berechtigt war. Das ergibt einerseits die allgemeine Lebenserfahrung (man denke an den Steuerfahnder, der seinerzeit die Spendenaffäre ins Rollen brachte, und an sein Schicksal), das ergibt sich aber auch aus der historischen Situation. War doch die Staatsanwaltschaft einer Anzeige Engholms seinerzeit gar nicht nachgegangen (Spiegel 1987; Nr. 49, S. 137), und ging es nicht in den Enthüllungen Pfeiffers um Machenschaften, die gerade das nötige Vertrauen torpedieren mußten. War also Ns Reaktion nicht verständlich und vielleicht sogar klug? Sollte er etwa ohne Rücksicht auf sich selbst und die eigene Sache der rechtsstaatlichen Fiktion nachkommen? Ist diese Fiktion gar ein moralisches Prinzip, das konkurrieren kann mit der Verpflichtung aus einem Versprechen?

Bleibt die Frage von Dieter Buhl, ob N sein Wissen nicht hätte kundtun müssen, nachdem P selbst die Sache im Spiegel aufgedeckt hatte. Nun, zu diesem Zeitpunkt hatte der Kern der Affäre seine Relevanz verloren. Es gab keine Maxime, nach der N sein Wissen jetzt hätte offenlegen müssen. Es war sozusagen die Grundlage entfallen, nach der N überhaupt es hätte sagen müssen. Denn nun wäre es überhaupt nur darum gegangen, daß es N bekannt war, nicht mehr darum, was ihm bekannt war. Und ich glaube, daß es letztlich eigentlich dies war, worum es in der ganzen Nilius-Episode in den Medien ging. Es ging nämlich um eine Sache *ad personam* Nilius, darum, ob er etwas von der Affäre wußte. Gerade dies ist aber verhältnismäßig uninteressant, wenigstens ist es nichts, was das mediale Aufblasen der Episode begründet. Und darum ist auch der Verdacht naheliegend, daß es hierbei um etwas anderes ging, wenigstens nicht um Fragen der Moral oder des Rechtsstaats. Und insofern scheint sich Nilius' Skepsis auch im Nachhinein zu bestätigen.

Bemerkenswert ist allerdings die Pointe des ganzen, daß nämlich Nilius beurlaubt wird und daß selbst Engholm die Vorwürfe wohl als berechtigt anerkennt – so wenigstens die Berichterstattung in den Medien. Hätten wir uns hier nicht gewünscht, daß beide die eigene Haltung rechtfertigen, weitere Argumente vorbringen und Gegenargumente widerlegen? Ich glaube, daß Nilius wie die SPD wie Engholm ihre Grundhaltung nicht geändert haben: Sie haben die öffentliche Diskussion vermieden, weil sie sich damit – genau wie bei der Ausgangsgeschichte und wie die Nilius-Argumente (3) und (4) es klarstellen – nur selbst geschadet hätten. Ist das akzeptabel?

Dr. Hans Jürgen Heringer ist Professor für Deutsche Philologie an der Universität Augsburg.